

Sott'acqua e sotto terra: un "Posidone iranico"

Simone Cristoforetti

Abstract

The aim of the contribution is to underline the phenomenological plausibility of a close link throughout the ancient world between "underground" and "underwater". They both represent a negative mirror of the regular world of everyday human life. This link is often clarified by the attribution of these two realms to a single superior government. For this reason an Iranian Poseidon is mentioned. However, the author points out the tendency of the underworld to "levitate" in order to join a third form of "non-regular" world with regard to paradigmatic human life.

«Uno straordinario spettacolo offre a tutti i popoli l'immenso oceano nei suoi abissi: mostra diverse creature, non tanto mirabili per la loro grandezza, se paragonate alle stelle del cielo, quanto minacciose d'aspetto, al punto che né in cielo, né sulla terra, o nelle viscere di essa [...] sembra si possa nascondere qualcosa che non si trovi anche nelle profondità dell'oceano [...]». Olao Magno, *Storia dei popoli settentrionali* (prefazione al libro XXI).

«Non vedono dunque gli empi che i cieli e la terra erano un tempo una massa confusa e noi li abbiām separati, e dall'acqua abbiām fatto germinare ogni cosa vivente? – E ponemmo sulla terra montagne immobili, che la terra non si scotesse sotto i piedi degli uomini, e ponemmo fra i monti dei passaggi, a guisa di strade, che gli uomini potessero dirigersi nel loro cammino, – e ponemmo il cielo come un tetto saldamente tenuto. Eppure essi s'allontanano dai Nostri Segni sdegnosi!» *Corano* (XXI, 30-32).

Trattandosi qui di cose che hanno direttamente a che vedere con le profondità marine, pare il caso spendere qualche parola nel tentativo – spero non vano – di dare un'idea di che cosa rappresenti il mare per i persiani e di come esso venga dai medesimi percepito.

Ecco dunque che, a partire dal dato linguistico moderno – dove *daryā* vale indifferentemente "lago", "mare" e così anche "grande fiume" (per quest'ultima accezione si possono ricordare, per esempio, il

Syr Darya e l'Amu Darya centrasiatrici) – risulta subito evidente una profonda diversità nel modo di guardare al mare: manca sostanzialmente quella dicotomia mare-terra che è tanto radicata, non solo nel nostro sentire mediterraneo. Una vaghezza terminologica del genere non implica però svalutazione dell'elemento in sé, anzi. Il mare è fondamentale nella geografia mitica del mondo iranico antico, dove incontriamo appunto il mare Vouru.kaša – il mare dagli ampi golfi (l'avestico Kāsaoya) – che si trova posizionato al centro dell'Ērān-vēž, la primigenia terra degli arii. Un'identificazione geografico-storica¹ di questo dato che pare soprattutto metafisico è stata oggetto di approfondite ricerche, tra cui, sul versante italiano, spiccano quelle di Gherardo Gnoli, il quale rintraccia la sede originaria di quel mitico sito nell'enorme bacino di confluenza del fiume Hilmand, tutt'intorno a Zabul, nel territorio di confine tra gli odierni Iran e Afghanistan, nella regione, cioè, oggi nota come Sistan, il Sijistan delle fonti arabe medievali.

Nelle profondità del mare Vouru.kaša si annidano la *fertilità* e la *salvezza*, sussunti dallo intraducibile *x'arənah* degli arii, lo «splendore», la «gloria sovrana», sorta di aureola che, dopo essere letteralmente rimbalzata su varie teste regali, in fuga da Afrāsyāb – il malvagio condottiero desideroso di impadronirsi per regnare sul mondo –, fu ingoiata dal pesce Kara, il guardiano di quel mitico mare e abitatore delle sue profondità. Il «motivo dello *x'arənah* dentro le acque [...] ricorre spesso nella tradizione iranica antica» (Gnoli 1967: 19). Per esempio, esso è appannaggio dell'*acqua Anāhitā*, che ne «possiede una grandissima quantità» (Gnoli 1967: 19 n. 8). Per dare in breve un'idea di quale significato abbia lo *x'arənah* nella concezione cosmogonica iranica, riporto, parafrasando, le parole di Gnoli: lo *x'arənah* «è collegato col valore germinale e virtuale dello «splendore» concepito come forza magica, vitale e vivificante, racchiusa nel seme; forza che è in rapporto con la regalità dei *kavi*, cioè dei principi-sacerdoti di una primitiva società tribale, in quanto che è portatrice di vittoria, di fortuna nel senso più vasto e di conoscenza» (Gnoli 1967: 19-20). «È la forza e il potere carismatico legittimante l'autorità dei *kavi*, che il mito e l'epopea leggendaria hanno fissato in una serie di personaggi precisi» dalle valenze positive: i giusti sovrani cantati nel *Libro dei re* di

¹ Anche se non univoca: altre fanno perno su ben più estesi mari quali il Caspio e l'Aral v. Gnoli 1967: 9 n. 6.

Ferdowsi. «È una forza universale che agisce in ogni essere, fornendogli gli strumenti per portare a compimento la sua missione nel mondo», ed è per questo che la si trova al massimo grado nel Primo Uomo, Gayōmart, quindi nel profeta Zartušt, fulcro del periodo centrale della storia umana sacralizzata, e nel Salvatore venturo, il Saošyant (Sōšyans), il figlio abbondantemente postumo di Zaratuštra, che in triplice epifania rinnoverà le sorti del mondo. Infatti, proprio tra le acque del mare Vouru.kaša, si conserva «sotto la sorveglianza di miriadi di *fravaši*» – che sono qualche cosa di mezzo tra le anime e gli angeli custodi – «[...] il seme di Zaraθuštra, che darà la vita ai tre operatori della trasfigurazione dell'esistenza materiale, agenti grazie alla forza invincibile che a loro deriva dallo «splendore» dei *kavi*, del quale son ricche le acque» (Gnoli 1967: 30) di quel mitico mare.

Eccoci dunque di fronte a un mare *interno* nel quale, guardiano degli abissi, sta il pesce Kara – nel quale si è voluto vedere nientemeno che uno storione – in possesso dello *x'arənah*, la forza vitale necessaria al futuro riscatto del Saošyant. E a questo proposito è interessante notare che l'etimologia di *x'arənah* è da ricondursi oltre che a "forza vitale", "splendore" ecc., anche all'idea dell'introiezione e quindi dell'ingestione, rintracciabile nella radice *x'ar* del neopersiano, dove significa appunto "assumere", "cibarsi".

Ora, caratteristica geofisica tipica del Centrasia è il lento ma inesorabile spostamento dei principali corsi d'acqua, con effetti di grande portata sia per le regioni attraversate (inondazioni, erosione, o prosciugamento completo del corso d'acqua) sia per i bacini di confluenza; per quei mari interni, cioè, tra cui, oltre allo Hāmūn-e Hilmand da identificarsi con il nostro Vouru.kaša, vanno annoverati l'Aral e il Caspio. La superficie di tali mari interni può aumentare enormemente da una stagione all'altra, oppure, talora, restringersi, fino a sparire del tutto. In quest'ultimo caso, per l'elevata salinità del suolo, il bacino abbandonato dalle acque si trasforma ben presto in un desolato deserto di sale (v. Cristoforetti 2004). E così, quando si sente parlare di "Mare Orientale" non si riesce bene a capire se di un vero mare si tratti – nel caso più banale l'Oceano Indiano – o di una delle infinite distese ricoperte di sale punteggiati i deserti dell'Iran orientale e del Centrasia. Si pensi che, in questo "Mare Orientale", nuotano esseri che hanno tutta l'aria di animali terrestri, come gli indefiniti mostri compositi del *Libro dei re* di Ferdowsi (a cui si possono ricondurre i mostri del *Romanzo di Alessandro*, II, 32-37). Nel Dašt-e Kavir, il

grande deserto iraniano orientale, si indica addirittura il luogo in cui Giona fu sputato dalla Balena, in parallelismo simmetrico con l'approdo occidentale di Giona sulla costa fenicia. Se però teniamo presente che – come efficacemente illustrato in questa stessa sede dalla collega Ida Zilio Grandi – la Balena di Giona è un essere che partecipa di tre nature (la area, la terrestre e la marina), la singolarità della collocazione di un evento ierostorico indiscutibilmente “di mare” in zone che sono “marine” solo per il sentire iranico si fa in qualche modo più comprensibile, diventa anzi una delle plausibili varianti del mito.

In Iran, fra mare e deserto non c'è dunque un'antinomia sostanziale, perché l'uno trapassa nell'altro, e questi due regni non sono destinati ad essere necessariamente contrapposti. Nell'oriente dell'Iran – dove il “mare” migra, va e viene, e talora scompare, diventando un deserto di sale – si assiste a una sintesi fisica di elementi che è quasi una sintesi a priori della metafisica iranica.

Veniamo dunque – ecco il punto – al personaggio in questione, al “Posidone iranico”. Si sarà notato che i protagonisti della vicenda mitica cui accennavo in apertura presentano una natura piuttosto *umana* che *divina*, o meglio occupano quella sorta di spazio intermedio che nella mitologia classica è popolato dai demoni, o dagli eroi, ovvero semidei. Risulta perciò alquanto arduo procedere a una loro comparazione diretta con le divinità di tipo ellenistico, che, pur presentandosi, certo, in forme molteplici, con svariate sfaccettature, mantengono ben chiara la loro caratteristica essenza di divinità, primigenie o olimpiche che siano. Il mondo iranico antico non ci ha lasciato trattazioni sulle divinità, opere in qualche modo paragonabili alla *Teogonia* di Esiodo, e così la fioca luce che ci permette di scorgere dietro taluni personaggi dell'epopea nazionale iranica le antiche divinità indo-arie è del tutto indiretta. Tali divinità ci sono pervenute soprattutto nelle loro forme evemerizzate, le conosciamo cioè attraverso l'epica, piuttosto che attraverso l'opera dei mitografi. Abbiamo a che fare con personaggi appartenenti a una, per quanto gloriosa, storia umana, e destinati dunque anche alla mortalità. Seppur caratterizzati da un quid sovrumano (come nel caso del nostro personaggio), non ci vengono mai presentati come veri e propri immortali. Va quindi sempre tenuto ben presente che, quando si parla di “Posidone iranico”, si fa riferimento a una figura semidivina, cioè a una sorta di “patriarca”, volendo osare un paragone biblico. Le più vere divinità della tradizio-

ne iranica sono delle astrazioni cerebrali, sono dei concetti. Ahura Mazdā, più che il Saggio Signore, è la Saggezza Sovrana, circondata da cortigiani che sono virtù e osteggiata da demoni che sono vizi, come la Rabbia o la Menzogna. Il nostro "Posidone" non ci è presentato quindi come una vera e propria divinità, quanto piuttosto come un eroe. Questo è Afrāsyāb (discendente di Tur, uno dei tre figli del primo grande re Jam); personaggio che, nella tradizione, ha soprattutto a che vedere con la gestione delle risorse d'acqua: egli «compì le sue opere idriche» nel Sistan, «togliendo l'acqua dai canali e riversandola nell'Hāmūn», quel mare interno che si è detto, il quale si allargò a dismisura. E in un paese dove gestione significa sostanzialmente ripartizione delle acque, il personaggio in questione può essere considerato di volta in volta malefico o benefico, a seconda dell'ottica con cui viene osservato. Ecco allora che di una parabola di Afrāsyāb che va dal giusto e buon condottiero al malvagio demone deturpatore dell'ordine divino si trova ampia traccia in molti testi antichi, tanto che in essi «la fine dei tempi fu concepita come il rifluire delle acque apportatrici di vita e di benessere» che Afrāsyāb, tentando di appropriarsi dello *x'arənah*, aveva fatto confluire nel Vouru.kaša. La figura di Afrāsyāb «nella tradizione zoroastriana ha un duplice aspetto e non è del tutto maligna. In un primo tempo anzi [...] compie un'azione lodevole, uccidendo il malvagio Zainigu (Yt. XIX, 93)» (Gnoli 1967:11). Si unì poi in matrimonio col genio della terra Spandarmat, e cadde in errore quando tentò invano di impadronirsi dello *x'arənah* degli Airya. «Il dominio di Fraŋrasyan si può dividere in due tempi e il cosiddetto matrimonio con Spandarmat risalirebbe al primo periodo, cui si dovrebbe attribuire la fondazione» della prima città (Zrang) e del primo santuario (il fuoco di Karkōg), «[...] mentre nel secondo periodo deve verosimilmente cadere la distruzione della città e del santuario voluta dallo stesso suo fondatore» (Gnoli 1967: 11).

Caratteristica del personaggio Afrāsyāb – caratteristica posidonica appunto – è la sua signoria sia sul mondo subacqueo sia sul mondo sotterraneo. Governatore delle acque e sposo della Terra, nella sua veste epica rappresenta l'avversario per eccellenza, il re dei popoli turanici, il quale, dopo gli iniziali devastanti successi delle sue campagne contro gli arii d'Iran, finirà col cercare rifugio proprio dentro le acque di un certo grande lago/mare, sulla cui identificazione, ovviamente, anche e ancora si discute.

L'elemento fondamentale che contraddistingue questa semidivinità

di tipo tenebroso rispetto alle divinità olimpiche del mondo superiore è proprio la sua natura ambigua, anfibia direi. La stranezza, la mostruosità, l'irregolarità sono eventi che si verificano non già alla luce del sole, bensì al di sotto del livello di visibilità. Viviamo circondati da animali che possono essere domestici o selvaggi, ma che sono comunque ovvi; il mostro, invece, vive per eccellenza nell'anfratto, al di sotto di un diaframma che, in fondo, non è molto importante se sia costituito da terra o da acqua. È questo il mondo fisico dell'invisibile, quello che più si avvicina al magma primigenio governato dalle acque. Acque che, in seguito alla separazione degli inizi, oltre ad occupare il bacino di pertinenza, il mare appunto, si insinuano nelle vene che serpeggiano dentro le viscere della terra. Un tratto rivelatore di questa reciproca affinità tra il subacqueo e il sotterraneo – che esiste nella fenomenologia universale, ma che è particolarmente presente nella mitologia iranica – è costituito dall'incertezza circa la natura del regno di Afrāsyāb: non si capisce bene se il suo *hank* – la fortezza che nell'epica ne rappresenta il regno – sia costituito di *acqua* o di *metallo*. L'alterna presenza di questi due elementi nel caso della dimora infera di Afrāsyāb era già stata sottolineata (Scarcia 1967: 33) come caratterizzante l'Avversario per eccellenza, e costituisce una vastissima tematica emergente, oltre che nell'epos nazionale iranico, anche in numerose tradizioni locali dell'area centrasiatrica (Czeglédy 1958), dove il nostro sarà, oltre che un abilissimo canalizzatore, il fondatore di una città di rame.

L'abisso iranico è dunque caratterizzato dall'acqua e dal metallo, e ciò richiama prepotentemente quella sorta di identità dei flussi d'acqua e delle vene metallifere che è una delle ricorrenti curiosità della tradizione iranica e vicino-orientale che sono state trasmesse anche all'islām. Per esempio, un generico accostamento, del tutto strumentale, ma comunque rivelatore di un preciso parallelismo tra i due elementi, si può rintracciare in *Corano* XIII,17, dove la «spumeggiante schiuma» delle acque correnti è efficacemente accostata alla «schiuma che vien dai metalli che gli uomini mettono a fondere al fuoco»². Ma la presenza in tanta mitologia fluviale dell'elemento metallico è ben più sostanziale nell'intera esperienza vicino-orientale. Si pensi

² «Ha fatto scendere acqua dal cielo e se ne riempiono a corsa, secondo l'ampiezza loro, le valli, e trasporta via la corrente spumeggiante schiuma, come la schiuma che vien dai metalli che gli uomini mettono a fondere al fuoco, bramosi d'utili oggetti o di monili (così Dio paragona in parabole il Vero ed il Falso); e vanisce via la schiuma come inutil detrito e sulla terra rimane quello ch'è utile all'uomo. In tal modo racconta parabole Iddio» (*Corano* XIII, 17).

che la radice ebraica *ye'or*, attestata anche in egizio e indicante l'idea della vena di metallo, le miniere sotterranee, come in *Giobbe* XXVIII, era impiegata per definire il Tigri e il Nilo. E il fatto che, probabilmente per il tramite del transfert del culto isiaco in terra romana, specifiche caratteristiche metalliche siano state attribuite anche al Tevere è solo uno dei tanti segnali della vitale fortuna che l'endiadi acqua-metallo ha conosciuto in tutto il mondo antico, e non solo. Il tema di un Tevere lastricato in metallo, con l'abituale incertezza tra bronzo e rame, è un vero e proprio leitmotiv dei geografi arabi quando si tratta di descrivere i mirabilia della città di Roma. Rilucenti città di rame, dunque, ai confini della terra, e invisibili vie di rame sotto la terra.

Nel linguaggio della favola tutto ciò si traduce in corso d'acqua foderato di un metallo che riflette tutta la gamma, in particolar modo coloristica, che va dal più ctonio bronzo al più luminoso rame, nell'atmosfera di continua incertezza che regna ogni qualvolta nell'antichità si parli di metalli e di leghe. Forse non per nulla, nel mito di Afrāsyāb, singolare signore degli abissi, ritroviamo i segni di questa duplice sovranià sul sottosuolo e sul subacqueo gemellati in una tenebra contenente anche un'aspirazione alla levitazione verso il mondo della serenità e della luce. Una tale attitudine sembra mancare nel Posidone ellenistico, anche se qualche indizio in questo senso non fa difetto, come potrebbe magari dedursi da un non abbastanza celebre mosaico romano del Bardo, dove si vede un Posidone alla guida del carro condotto da Apollo. Nel *hank* sotterraneo e subacqueo di Afrāsyāb – mondo *altro*, ma autosufficiente – si trovano derrate identiche a quelle necessarie per una *normale* vita di superficie, e ci sono anche i segni del mondo superno: c'è una volta celeste, e c'è un vero e proprio rotante Zodiaco, sorta di riproduzione infera di ciò che sovrasta terra e mare. Ma, in fondo, il ritrovarsi del mondo celeste e di quello ctonio nel segno del bronzo/rame non è poi fatto tanto peregrino: stante la compattezza del cielo presso tutte le culture antiche (e in Omero la volta celeste è proprio bronzea), nulla di singolare che personaggi mitici dell'epica iranica modellino nel mondo invisibile un cielo all'insegna del metallo. E se Afrāsyāb è un mago che rivalessa con il principio del Bene tentando di costruire un mondo nascosto (sott'acqua e sotto terra) alternativo alla creazione buona, non è neppure sorprendente che il suo cielo richiami in qualche modo il metallo.

Sappiamo peraltro che il successo di qualunque genere di assalto al cielo o di profanazione del cielo non è mai garantito; neppure al più

celebre e al più ambizioso fra gli eroi terreni, quale un Alessandro, che si cimentò sia in un viaggio sottomarino sia in un viaggio aereo. Non è escluso che il motivo di quel Virgilio – anch’egli mago duplice, ora personificazione della sapienza ora della depravazione ludica e lussuriosa di certa tradizione medievale – che compie un suo viaggio aereo, non coronato da successo nonostante i poteri magici del protagonista che finisce ridicolmente sospeso a mezz’aria, possa rappresentare una sorta di parodia, o di degenerazione, di quello del volo di Alessandro. Una singolare inserzione romanza (ispanica) del tema del Tevere foderato di rame si trova proprio in questo punto della leggenda medievale di Virgilio, nella quale il poeta latino – divenuto mago – è anche, in particolare, un prodigioso pavimentatore di strade, talora nascoste alla vista (Comparetti 1967: 97, 106-107, 142, 167, 169, 178, 185, 248, 253). Nel *Libro de Buen Amor* (quartina 266, pp. 177-178) al mago in questione viene infatti attribuita la lastricatura metallica del Tevere, che l’arabismo aveva ampiamente reso celebre in terra iberica. È molto probabile che l’incontro tematico tra viaggio aereo, magia e operazioni all’insegna del metallo abbia là trovato conforto anche in un incontro di tipo etimologico, o paretimologico: il lastricatore in bronzo (*aere*) del Tevere è al tempo stesso un emulo di quell’Alessandro *qui aere petit*.

Labili confini, dunque, non solo tra metallo e acqua, ma anche tra metallo e aere.

Riferimenti bibliografici

- Comparetti 1967: D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, nuova ed. a cura di G. Pasquali, vol. II, Firenze 1967.
- Il Corano*, introd., trad. e note di A. Bausani, Firenze 1961.
- Cristoforetti 2004: S. Cristoforetti, «Un confine post-sovietico tra l’anno e la settimana», in *Viátor* (Annuario del G.E.R.), Anno VIII (2004), pp. 129-146.
- Czeglédý 1958: K. Czeglédý, *Bahrām Čōbīn and the Persian Apocalyptic Literature*, in *Acta Orientalia Hungarica*, VIII-1 (1958), pp. 21-43.
- Gnoli 1967: Gh. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sîstân antico*, Roma 1967.
- Libro de Buen Amor*: Juan Ruiz, *Libro del Buon Amore*, trad. it. V. La Gioia/G. Di Stefano, Milano 1999.
- Olao Magno, *Storia dei popoli settentrionali*, Milano 2001.
- Scarcia 1967: G. Scarcia, *Epica iranica e motivo turanico. Considerazioni sui “Turchi di Zābul” e sulla leggenda di Afrāsīyāb-Alp Ār Tonga*, in *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., XVII (1967), pp. 1-34.